

Klaus Peter

Franz Baader und William Godwin

Zum Einfluß des englischen Sozialismus
in der deutschen Romantik

Franz Baader, der Romantiker, hat früh begonnen und lange gewirkt. Bereits in den 1780er Jahren, ungefähr zehn Jahre vor Friedrich Schlegel und Novalis, begann er sich mit Kant und Herder, mit Hemsterhuis, Lavater und Jacobi auseinanderzusetzen, mit der damaligen Moderne also, die er mit dem Katholizismus seiner Herkunft zu verbinden suchte. Der katholische Theologe Johann Michael Sailer in Ingolstadt, wo Baader Medizin studierte, und die Schriften des französischen Theosophen Louis Claude de St. Martin weckten in dieser Zeit auch bereits sein lebenslanges Interesse für die Tradition der Mystik. Und noch in den 1830er Jahren, ein halbes Jahrhundert später, durch Welten, so scheint es, von dem ausgehenden 18. Jahrhundert und der Frühromantik getrennt, war er, der 1841 mit 76 Jahren starb, geistig aktiv und stellte sich den Auseinandersetzungen der Zeit. Wo sonst in der Romantik gibt es eine vergleichbare Spannweite der historischen Erfahrung und des Versuches, auf sie eingreifend zu reagieren? Die Romantiker haben ihn denn auch alle geschätzt und von ihm gelernt, angefangen bei dem jungen Friedrich Schlegel bis hin zu dem späten Schelling. Wie bei keinem andern also ist bei Baader die Frage relevant nach dem Verhältnis von früh und spät, von Frühromantik und Spätromantik.

Ich möchte mich hier auf nur einen Aspekt des umfangreichen und äußerst vielfältigen Werkes beschränken: auf Baaders Interesse für soziale Fragen. Seine bekannteste Schrift auf diesem Gebiet ist der späte, 1835 erschienene Aufsatz mit dem barocken Titel: „Über das dermalige Mißverhältnis der Vermögenslosen oder Proletaires zu den Vermögen besitzenden Klassen der Sozietät in betreff ihres Auskommens, sowohl in materieller als in intellektueller Hinsicht, aus dem Standpunkte des Rechts betrachtet“. Der unmittelbare Anlaß für die Entstehung dieser Schrift war offenbar

ein Auftrag der bayrischen Regierung, wohl des Innenministers Fürst von Oettingen-Wallerstein. Am 23. September 1834 schickte Baader dem Minister zwei Denkschriften, sogenannte Memoirs, eines über die „Proletairs“ und das andere über die Akademie der Wissenschaften. In seinem Begleitbrief schrieb er: „Es sind nämlich drei Übel oder Krankheiten, welche seit lange die Plage und das Verderbnis der christlichen Staaten sind, von denen das eine jener unselige Zwist zwischen Glauben und Wissen ist, welcher die öffentliche Intelligenz vergiftet hält, das andere der verwahrlosete Zustand der Proletärs, das dritte das überhandgenommene Geldwuchersystem [. . .]. Nur über beide erste Übel habe ich in beiden Memoiren mich ausgesprochen, und behalte mir vor, über den letzten Gegenstand in der Folge mich besonders ausführlicher zu erklären [. . .].“¹ Das Memoir „Über die Proletair's“ enthält im Kern die größere Schrift, die ein Jahr später im Druck erschien. Das Memoir spricht unmittelbarer als die größere Schrift die bayrischen Verhältnisse an.²

Baaders Aufsatz über die „Proletairs“ entstand damals allerdings auch in einem größeren, europäischen Kontext. Während der 20er Jahre hatten sich engere Beziehungen zwischen der katholischen Opposition in München und in Paris entwickelt. Nachdem die bayrische Landesuniversität 1826 von Landshut nach München verlegt worden war, entstand hier ein intellektuelles Zentrum des deutschen Katholizismus; herausragende Köpfe waren Baader und Görres. Vor allem Baader pflegte den Kontakt mit Paris, wo der Abbé Hugo Félicité Robert de Lamennais und der Graf Carl Montalembert den Ton angaben. 1830 gründeten die Pariser die Zeitschrift *L'Avenir*. Die Juli-Revolution führte zu einem starken sozialen Engagement besonders Lamennais', der im *Avenir* Unterrichts- und Pressefreiheit forderte und die Partei der Armen ergriff. Baader verteidigte die Zeitschrift 1831 gegen Vorwürfe aus Rom, der *Avenir* propagiere den Aufruhr. Er stellte in dem Aufsatz „Über die Zeitschrift *Avenir* und ihre Prinzipien“ fest, daß der Grund für die Revolution in Frankreich bei der Regierung gesucht werden müsse und nicht beim Volk. Der König habe den Bund mit dem Volk gebro-

¹ Franz Xaver von Baader: Biografie und Briefwechsel. Sämtliche Werke, hrsg. von Franz Hoffmann u. a., Bd. 15, Leipzig 1857, Neudruck Aalen (Scientia Verlag) 1963, S. 505 f.

² Die Denkschrift ist abgedruckt ebd., S. 506–10.

chen, der ihn verpflichte, auf die Stimme des Volkes zu hören, was nicht geschehen sei.³

Baaders Aufsatz über die „Proletaires“ bestätigte 1835 diese Position. Und zwar mit geradezu atemberaubender Wucht. Kaum jemand hat das Schicksal des europäischen Proletariats vor Marx und Engels aggressiver beschrieben als Baader in dieser Schrift. So erklärte er: „In der Tat, wer als Augenzeuge nur einen Blick in den Abgrund des physischen und moralischen Elends und Verwahrlosigkeit geworfen hat, welchem der größte Teil der Proletaires in England und Frankreich preisgegeben ist (in welch beiden Ländern jenes oben berührte Mißverhältnis mit der Entwicklung des industriellen Systems durch bloße Geldlöhnungen sich am fühlbarsten machen mußte), der wird trotz aller meist im Interesse der Argyrokratie (des *moneyed interest*), minder in jenem der Aristokratie (des *landed interest*) gemachten öffentlichen Versicherungen des Gegenteils gestehen müssen, daß die Hörigkeit selbst in der härtesten Gestalt (als *Leibeigenschaft*, mit welcher die *Geisteigenschaft* gleichen Schritt hielt, wie denn keine ohne die andere bestehen kann), doch noch minder grausam und unmenschlich, folglich unchristlich war (denn Christentum ist Menschentum) als diese Vogelfreiheit, Schutz- und Hilflosigkeit des bei weitem größten Teils unserer, wie man sagt, gebildetsten und kultiviertesten Nationen. Ein solcher Beobachter, sage ich, wird gestehen müssen, daß im sogenannten christlichen und aufgeklärten Europa größtenteils noch die Zivilisation der Wenigen nur durch die Unzivilisation, ja Brutalität der Vielen besteht und daß man dem alten, unmenschlichen Sklaven- und Helotentum bereits ungleich mehr sich wieder genähert hat, als dies zum Beispiel der Fall im Mittelalter war, dessen Barbarei übrigens wohl kein Geschichtskundiger deswegen in Schutz nehmen wird.“⁴ Keine Frage: Mit dieser aggressiven und unzweideutigen Sprache rührte Baader an die Wunde der Zeit, die

³ Franz Baader: Über die Zeitschrift Avenir und ihre Prinzipien. In Franz von Baader, Gesellschaftslehre. Ausgewählt, eingeleitet und mit Texthinweisen von Hans Grassl. München (Kösel Verlag) 1957, S. 132–44.

⁴ Franz Baader: Über das dormalige Mißverhältnis der Vermögenslosen oder Proletaires zu den Vermögen besitzenden Klassen der Sozietät in betreff ihres Auskommens, sowohl in materieller als in intellektueller Hinsicht, aus dem Standpunkte des Rechts betrachtet. In Franz von Baader, Gesellschaftslehre, a.a.O., S. 237 f. Über diesen Aufsatz und Baaders Sozialismus vgl.: David Baumgardt, Franz von Baader und die philosophische Romantik. Halle a. d. S. (Niemeyer Verlag) 1927, S. 368–385 und S. 392–396. Ernst Benz, Franz von Baaders Gedanken über den „Proletair“. Zur Geschichte des vor-marxistischen Sozialismus. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 1 (1948), S. 97–123. Hans Grassl, Einleitung zu

in England und Frankreich damals freilich schon weit unheilvoller klappte als in dem ökonomisch unterentwickelten Deutschland und zumal in dem selbst nach deutschem Maßstab zurückgebliebenen Bayern. Woher kam Baader diese für einen Deutschen damals unerhörte Erkenntnis- und Urteilskraft? Wie war es möglich, daß er, der katholische Philosoph und Romantiker, die Signatur der Zeit auf so radikale Weise zu buchstabieren verstand? Der romantische Antikapitalismus allein, der aus dem Antagonismus von Aufklärung und Romantik folgte und der so kennzeichnend ist für Adam Müller zum Beispiel, der sich aber auch beim späten Friedrich Schlegel und anderen findet, reicht für eine Antwort nicht aus. Die Voraufklärung, insbesondere das Mittelalter, das diese Romantik als Vorbild verehrte, kritisierte Baader nicht weniger scharf als die Gegenwart. Aus der Vergangenheit, die ihre eigenen Probleme hatte, ließen sich für die Gegenwart keine Lösungen gewinnen. Die Ausbeutung des Proletariats verlangte nach Maßnahmen, die den modernen Verhältnissen entsprachen und nicht nur restaurierten, was überholt und vergangen war.

Baaders Urteil basierte auf Erfahrungen aus seiner Jugend. Die Jahre 1792–96 verbrachte er in England und Schottland. Wie sein Vater hatte Baader Arzt werden sollen und hatte deshalb in Ingolstadt und Wien Medizin studiert und dieses Studium 1785 mit dem Doktorgrad abgeschlossen. Schon in Ingolstadt freilich hatte er sich immer mehr für die Naturwissenschaften interessiert, und als sich herausstellte, daß er der Arztpraxis emotional nicht gewachsen war, wandte er sich ganz den Naturwissenschaften zu. Mit privaten Studien in Chemie und Mineralogie hatte er sich daraufhin auf eine Karriere im Bergbau vorbereitet. Von 1788 bis 1792 besuchte er die Bergakademie in Freiberg (Sachsen) und veröffentlichte seine ersten wissenschaftlichen Arbeiten. Zum Abschluß dieser Ausbildung reiste Baader 1792 nach England und Schottland, um den dortigen Bergbau kennenzulernen. Er besuchte Gruben und mineralische Fabriken und erhielt schließlich das ehrenhafte Angebot, die Direktion einer Blei- und Silbergrube in Devonshire zu übernehmen. Er lehnte jedoch ab und trat nach

Franz von Baader, Gesellschaftslehre, a.a.O., S. 9–55. Eine Darstellung Baaders im Zusammenhang der Politischen Romantik gibt: Klaus Peter, Einleitung zu K. P. (Hrsg.), Die politische Romantik in Deutschland. Eine Textsammlung. Stuttgart (Reclam Verlag) 1985, S. 9–73, bes. S. 53–59.

seiner Rückkehr von England 1796 als Münz- und Bergrat in den kurfürstlich-bayrischen Staatsdienst ein. Damit begann er eine ausserordentlich erfolgreiche Berufskarriere, die ihm 1808 sogar den Adelstitel eintrug.

Die Jahre in England und Schottland brachten jedoch nicht nur wichtige berufliche Erfahrungen. Der Aufenthalt in England öffnete ihm die Augen für die große europäische Politik und für die sozialen Probleme der Zukunft, die hier, in dem fortgeschrittensten Industriestaat Europas, auf bedrohliche Weise bereits Gegenwart waren. Am Ende des 18. Jahrhunderts hatten sich in den englischen Großstädten riesige Bevölkerungsmassen konzentriert, die in der rasch expandierenden Industrie Arbeit suchten und fanden, aber unter elenden Bedingungen. Die industrielle Revolution entfaltete sich in England im Rahmen einer politischen Struktur, die unbeweglich die Privilegien des Adels und der Reichen aufrechterhielt. Der Radikalismus, der sich als politische Kraft etabliert hatte, kämpfte daher zunächst vor allem gegen die Unzulänglichkeit und Ungerechtigkeit des Repräsentativ- und Wahlsystems, d. h. den weitgehend noch rein aristokratischen Charakter des Parlaments. Die Französische Revolution hatte auch in England Hoffnungen auf soziale und politische Veränderungen bestärkt. Und mehr gegen die englischen Jakobiner, wie die Radikalen jetzt auch hier genannt wurden, als gegen die französischen verfaßte Edmund Burke 1790 seine *Reflections on the Revolution in France*, das bedeutendste Manifest des Konservatismus gegen die Revolution. Die Antworten der Radikalen ließen nicht auf sich warten. Mary Wollstonecraft publizierte *A Vindication of the Rights of Man* (1790) und *A Vindication of the Rights of Woman: With Strictures of Political and Moral Subjects* (1792). Thomas Paine folgte mit dem enorm erfolgreichen Buch *The Rights of Man* (1791) und James Mackintosh mit *Vindicae Gallicae* (1792); und dies waren nur die bekanntesten Autoren. Die Regierung Pitts ergriff Gegenmaßnahmen. In einigen Städten wurden von konterrevolutionären Massen Strohuppen, die Paine darstellten, verbrannt. Am 21. Mai 1792 erließ die Regierung die „Royal Proclamation against Seditious Publications“; die Habeascorpusakte wurde außer Kraft gesetzt. Pitt veranlaßte von der Regierung subventionierte Zeitungen zur Veröffentlichung antirepublikanischer Artikel. Paines *The Rights of Man* wurden im Dezember 1792 gerichtlich verboten, Paine selbst geächtet.

Dies war das England, in dem Baader im Herbst 1792 eintraf. Die neue Welt, die er in England kennenlernte, beeindruckte ihn

gewaltig, ja bewirkte geradezu eine Revolution seines Denkens. Der Beweis dafür ist sein Tagebuch. Briefe aus dieser Zeit sind leider nicht erhalten, die Tagebucheintragungen bilden daher die Hauptquelle für seine damaligen Erfahrungen. Er hatte das Tagebuch 1786 begonnen. Bis zur Englandreise enthält es hauptsächlich ausführliche Notizen über seine Lektüre, meistens Philosophisches oder Naturwissenschaftliches. Autoren, die ihn beschäftigten, waren Herder, Jacobi, Lavater, Hemsterhuis, Kant, St. Martin, Matthias Claudius; Politik spielte keine Rolle. 1790, noch in Freiberg, bricht das Tagebuch ab und setzt erst im November 1792, in England, wieder ein. Die neue Welt schien ihn anfangs zu überwältigen: „Dieser betäubende Marktlärm des äußerlichen Lebens nimmt mich mir selbst und gibt mir nichts dafür, als das unausstehliche Gefühl der Leerheit.“⁵ Aber schon in der nächsten Eintragung, Edinburg, den 20. Dezember 1792, heißt es: „Die neueren Phänomene in der politischen Welt haben nicht bloß meinen Verstand, sondern auch mein Herz getroffen.“⁶ Und sechs Tage später, am 26. Dezember: „Der Miss Marie Wollstonecraft Rights of Woman haben mich sehr getroffen. – Noch immer fallen mir Schuppen von den Augen! Aller Missbrauch der Kraft, alle Usurpation muss schlechterdings aufhören in der bürgerlichen Gesellschaft, wenn Tugend in ihr sein und bleiben soll, d. i. Wahrheit. Sie muss zu Trümmern gehen, oder eine neue Organisation empfangen.“⁷ Begonnen hatte er diese Eintragung mit der Ermahnung: „Respue quod non es!“ Und er erklärte, was er meinte: „Sondere dich auch in Manier und Sprache von dem aristokratischen Gesindel.“⁸ Das Jahr beschloß er an Sylvester mit der Erkenntnis: „Da ist nur *ein* Princip in dem Wesen, das Mensch heisst, – nur ein Schwerpunkt des Aggregats aller seiner Kräfte – Vernunft. – Alles Gefühl muss Form und Regel von ihr erhalten. Auch für menschliche Gesellschaften, auch für einzelne Länder ist dieses der einzige Schwerpunkt. – [. . .] Ich fühle eine große Reform in meinem Innern. – Der Genius der Zeiten hat mich getroffen.“⁹

So war Baader vorbereitet auf das große geistige Ereignis des

⁵ Franz Xaver von Baader: Tagebücher aus den Jahren 1786–1793. Sämtliche Werke, a.a.O., Bd. 11, S. 199.

⁶ Ebd., S. 201.

⁷ Ebd., S. 201 ff.

⁸ Ebd., S. 201.

⁹ Ebd., S. 203.

folgenden Jahres: die Lektüre Godwins. Lapidar heißt es in seinem Tagebuch: „Den 10. April (im Jahre 1793) fing ich an Godwin zu lesen.“¹⁰ William Godwin (1756–1836), der als calvinistischer Prediger begonnen hatte, wirkte seit 1783 in London; als Schriftsteller und Journalist schrieb er auf der Seite der Aufklärung. Die Französische Revolution machte aus ihm einen Radikalen. Im Februar 1793 erschien sein Hauptwerk *Enquiry Concerning Political Justice and Its Influence on Modern Morals and Happiness*. Das Buch machte ihn mit einem Schlag berühmt. Während Paine mit *The Rights of Man* auf Burke politisch reagiert hatte, entwarf Godwin in seinem *Enquiry Concerning Political Justice* die philosophischen Voraussetzungen einer alternativen, einer radikal neuen Gesellschaft. 1793 war Godwin der Mann der Stunde, sein Buch formulierte die Hoffnungen der Radikalen. Zu den begeisterten Lesern gehörten auch die Romantiker Wordsworth, Coleridge und Southey; viele Jahre später, 1812, auch Shelley. Sie alle feierten Godwins Anarchismus, der besagte, daß nicht politische Autorität und tradierte Gesetze den Staat regieren sollten, sondern Vernunft und Wahrheit, die jeder Bürger zu erkennen vermag, sobald er/sie nur frei denken und handeln kann. Freunde und Nachbarn, die öffentliche Meinung, sollten entscheiden, was gut und richtig ist, nämlich das, was der Natur des Menschen entspricht, nicht das, was ihm von außen aufgezwungen und vorgeschrieben wird. So werden alle Institutionen, die den Menschen zwingen, überflüssig, das Gute herrscht wie von selbst.

Bei Godwin fand Baader die philosophische Rechtfertigung seiner neuen, seiner politischen Interessen. Bei Godwin fand er die radikale Formulierung der sozialen Problematik, die ihn selbst, Baader, bis ins hohe Alter beschäftigen sollte, wie vor allem sein Aufsatz über die „Proletaires“ bezeugt. Bei Godwin fand er in der vernichtenden Kritik des Kapitalismus die entscheidende Anregung für seinen Sozialismus. Seitenlang exzerpierte Baader im Tagebuch aus Godwins Werk. An bezeichnenden Stellen kommentierte er: „Die Reichen brauchen Arme, um zu arbeiten und zu bewundern. – Je mehr Arme und je ärmer sie sind, desto besser befinden sich die Reichen, – wie sie meinen.“¹¹ Und: „Was hier bei

¹⁰ Ebd., S. 210. Über Baaders geistige Entwicklung in England und Schottland vgl. David Baumgardt, Franz von Baader und die philosophische Romantik, a.a.O., S. 145–175.

¹¹ Baader: Tagebücher, S. 221.

Godwin gesagt wird von dem Schädlichen und die Moralität Zerstörenden einer positiven Institution, die mit einer Handlung Lohn und Strafe verbindet, lässt sich nicht nur auf die Religion anwenden, sondern auch auf das neuere hochberühmte System des heilsamen Einflusses des Luxus (*Private vices public virtues*). Hier wird nämlich gesagt, dass blos Selbstinteresse den Menschen zum Handeln antreiben soll, und um ihm dies zu erleichtern, ist Geld und Luxus nöthig, indem derselbe für seinen Magen oder seine Eitelkeit arbeitet, ernährt er *volens* Andere. Die grosse Moral unserer Staatspriester ist also: Moralität (praktische Vernunft) ist völlig unnütz, um ein guter Bürger zu sein. Wir haben eine schöne Erfindung gemacht, dass wir auch den grössten Schurken von Talenten brauchen können. Ja er ist wohl der beste Bürger [...]. Die höchste Stufe der gesellschaftlichen Verfeinerung wäre also die allgrösste Auflösung aller Bande der Gesellschaft, aller moralischen Verbindung! – Und dahin zielt doch Alles dormalen in unsern Regierungen, dahin die Aristokratie der Reichen in ihrem stets grösser werdenden Bunde gegen die Armen.“¹² An anderer Stelle notierte er: „Es kann die Falschheit des Satzes, dass das allgemeine Beste dadurch am besten befördert werde, dass jeder Einzelne nur sein Privatinteresse besorge und im Herzen trage, nicht klar genug gezeigt werden. – [...] Es lässt sich mit mathematischer Evidenz beweisen, dass der Einzelne in jeder Arbeit, wobei er wirklich nicht den Nutzen des Ganzen im Sinn hat, auch wirklich dem Ganzen nichts nützt und also um so mehr dem Gemeinwesen schädlich ist, je mehr er jene Maxime zur herrschenden macht. Der Reiche mag darum immer auf das Recht seines Eigenthums sich steifen, mag immer sein: 'Niemanden etwas nehmen', seine negative Tugend und Gerechtigkeit vorschützen, – wenn aber die Grösse des Schadens, den er in der Gesellschaft anrichtet, das Mass der Sträflichkeit gäbe, so verdiente er mehr den Galgen, als der Strassenräuber [...] Mit diesem Maasstab in der Hand lasst uns umhersehen, ob wir Neuern mit unseren Interessen, Manufacturen etc. nicht weiter von dem Stande moralischer Wesen uns entfernt haben, als unsere wilden Vorfahren davon entfernt gewesen sind. – Man vergleiche die Vaterlandsliebe eines Griechen mit der eines Londoner Kaufmanns oder Manufacturisten.“¹³ Und mit Godwin stellte er fest:

¹² Ebd., S. 228 f.

¹³ Ebd., S. 248 f.

„Wealth is acquired by overreaching our neighbours, and is spent in insulting them.“¹⁴

Der Ort, von dem aus Baader mit Godwin diese Urteile fällte, ist deutlich: es ist die Position der Moral. Und in der Tat basiert Godwins Konzept einer alternativen Gesellschaft auf dem Sieg der Moral über die Politik. Reinhart Koselleck hat in seinem Buch *Kritik und Krise* (1959) gezeigt, wie das von der Politik ausgeschlossene Bürgertum im 18. Jahrhundert die Moral als Waffe gegen die Politik einsetzte, dadurch die politische Autorität des Staates untergrub und der Revolution vorarbeitete.¹⁵ Godwins *Enquiry Concerning Political Justice* ist ein Musterbeispiel dieser Strategie. Baader übernahm sie 1793 in seinem Tagebuch. Völlig paßte er sich den Positionen der Moral an: „Tugend ist Tauglichkeit, Tüchtigkeit, aber die Tüchtigkeit eines denkenden, geselligen Wesens ist und kann nur sein guter Wille sein, d. h. der Wille, tauglich zu sein für die Gesellschaft, macht ihn tauglich. Nur allein mit diesem Willen kann auch die grösste Summe des Wohles jedes einzelnen Gliedes der Gesellschaft bestehen. Denn wenn Jeder für Alle arbeitet, so arbeiten Alle für Jeden, und nur dafür war es der Mühe werth, in Gesellschaft zu treten.“¹⁶ Solche Tauglichkeit aber ist allein vom Willen des einzelnen abhängig: „In vielen Fällen werden wir unsern Willen nur dann inne, wenn sich seiner Aeussierung ein Widerstand entgegensetzt, d. i. wenn wir *nicht können*. Die Frage um die moralische Freiheit beruht nur darin, ob wir irgend etwas wollen *können*; denn Alles, was ich will, das kann ich auch.“¹⁷ Und ganz im Banne der Aufklärung kehrte Baader die Moral selbst gegen die Religion: „Ehe wir in die unsichtbare Welt hinübertreten, müssen wir mit der sichtbaren erst fertig sein. Ehe wir ein unsichtbares, zukünftiges Gericht, einen Richter etc. glauben, müssen wir uns erst vollkommen davon überzeugt haben, ob nicht im Sichtbaren eine hinreichende Ordnung wirklich vorhanden ist, – und ob Glück und Würdigkeit des Glückes nicht wirklich überall unzertrennlich sich einander begleiten. Selbst Kant ist hier nicht weit genug gegangen. Wenn man zu den physikalischen Ver-

¹⁴ Ebd., S. 273.

¹⁵ Reinhart Koselleck: *Kritik und Krise*. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt. Freiburg/München (Karl Alber Verlag) 1959, 2. Aufl. 1969. In diesem Zusammenhang vgl. auch Klaus Peter, *Stadien der Aufklärung. Moral und Politik bei Lessing, Novalis und Friedrich Schlegel*. Wiesbaden (Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion) 1980.

¹⁶ Baader: *Tagebücher*, S. 247.

¹⁷ Ebd., S. 239.

suchen die Idee Gottes nur regulativ, und nicht konstitutiv braucht, so braucht man sie um so weniger zu dem moralischen.“¹⁸ Und: „Es war also ein unseliger Gedanke, die Moral auf Religion, auf Glauben gründen zu wollen. – Kant ist in neuern Zeiten diesem Unfug am entschiedensten gegenübergetreten, indem er klar zeigte, dass sogar aller Glaube und alle Religion nur auf Sittlichkeit sich gründen könne und diese voraussetzt.“¹⁹

Wo das Gesetz der Moral gegen das Gesetz des Staates und gegen das Gesetz der Kirche derart absolut gesetzt wird, da haben Staat und Kirche ihr Recht verloren. Godwin lehrte deshalb die Anarchie. Vernunft und Moral, aus den historischen Institutionen befreit, werden durch ihre bloße Existenz überzeugen, und es entsteht eine Ordnung ohne Zwang. Auch hier folgte Baader seinem Vorbild und erklärte: „Anarchie ist gewöhnlich durch Hass der Unterdrückung erzeugt worden, sie bringt den Geist der Unabhängigkeit mit sich, sie befreit die Menschen von Vorurtheil und blindem Glauben und fordert sie in gewissem Grade auf, zu einer unpartheiischen Untersuchung über die Gründe ihrer Handlungen. – Anarchie ist der kräftigste Antrieb an jedes Einzelnen eignes Urtheil!“²⁰ Die Anarchie erschien Baader daher auch als der geeignete Weg, denjenigen, die nur die Unfreiheit kennen, zu lehren, frei zu sein, auf eigenen Füßen zu stehen. Und er theilte Godwins Überzeugung, daß alle Regierung nur von Übel sei: „Die ganze Philosophie des Gouvernirens ist diese: Wahre und gute, nützliche Dinge bedürfen keiner Materialisierung durch positive Institutionen und bestehen und wirken für sich fort, z. B. Gesellschaft, Künste, Moral etc. Irrthum und Laster erhalten ihre grösste Stärke durch Materialisirung, Autorisirung bei Institutionen, z. B. als Gesetz. Und dies letztere ist der grosse Schaden, der grosse Riegel unserer Vervollkommnungsfähigkeit, den nur *Regierung* hervorbringen kann. Sie ist also nicht im Stande, etwas Gutes, aber sehr im Stande, etwas Schlimmes zu thun, indem sie Thorheit und Laster so zu sagen, unsterblich macht und ihm eine Bestandtheit gibt, die sie für sich nie haben können.“²¹

Solche Formulierungen charakterisieren die Aufklärung in ihrer radikalsten Form. Die extreme Position, die die Lehre Godwins und in dessen Gefolge Baaders zum Ausdruck brachte, war so

¹⁸ Ebd., S. 252.

¹⁹ Ebd., S. 258 f.

²⁰ Ebd., S. 264.

²¹ Ebd., S. 265.

kaum haltbar. In Deutschland entsprach ihr zur genau gleichen Zeit Fichtes Position in den Revolutionsschriften von 1793, vor allem in seinem *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*. Auch Fichte griff hier im Namen der Moral den Staat an und plädierte, in letzter Konsequenz, für die Anarchie. Die Diktatur der Moral, d. h. die rigorose Unterdrückung des Egoismus – als eines Produkts der Sinnlichkeit – sollte dem Chaos steuern. In Frankreich war die Tugendherrschaft Robespierres auf diese Weise motiviert und führte zum Terror. Fichte setzte daher 1796/97 mit seiner *Grundlage des Naturrechts* der Diktatur der Moral den Entwurf einer Lehre entgegen, die die öffentlichen Angelegenheiten, den Staat, im Sinne der aufgeklärten Monarchie dachte, und beschränkte damit die Moral wieder strikt aufs Private. Seine Lösung des Problems bestand also in der Trennung von Moralität und Legalität. Die politische Freiheit, die er in den Revolutionsschriften 1793 im Namen der Moral versprochen hatte, wurde erneut dem zwar aufgeklärten, deshalb aber nicht weniger restriktiv wirkenden Staatsapparat aufgeopfert.²² Auch Godwin fürchtete die Diktatur der Moral, die aus seiner Lehre ebenso folgte wie aus den Frühschriften Fichtes, und hat deshalb darauf bestanden, daß beim Sieg der Moral keinerlei Zwang herrschen dürfe. Freunde und Nachbarn sollten darüber wachen, daß der Egoismus keinen Schaden tut. Der unkritische Optimismus dieser Lehre war wohl mit ein Grund dafür, daß die Begeisterung, die sie entfachte, sehr schnell verflog. Innerhalb von zwei Jahren veränderte sich die Stimmung in England. Die Nachrichten von der Schreckensherrschaft der Jakobiner in Paris taten ihre Wirkung, ebenso daß England seit Februar 1793 mit Frankreich Krieg führte. Auch die rigorose Unterdrückung des Radikalismus durch die Regierung Pitts spielte eine Rolle. Obwohl die sozialen Verhältnisse unverändert dieselben waren, kehrten sich viele Intellektuelle vom Radikalismus und ihrer Begeisterung für die Revolution ab. Auch Wordsworth, Coleridge und Southey wandten sich jetzt gegen das französische „Experiment“ und gegen Godwin. Die Wirkung, die Godwin 1793/94 ausübte, hat er mit keiner seiner späteren Schriften wiederholen können. Und selbst sein *Enquiry Concerning Political Justice* geriet nur allzu schnell in Vergessenheit.

²² Zu Fichte und die Bedeutung dieser Problematik für die Frühromantik vgl. Klaus Peter, *Stadien der Aufklärung*, a.a.O., S. 85–103.

Es kennzeichnet die deutsche Romantik, daß sie – soweit sie philosophisch orientiert war – die radikale Moral nicht preisgab. Ausgehend von Kants und Fichtes moralischem Imperativ versuchten Friedrich Schlegel und Novalis, die Diktatur durch die Objektivierung der subjektiven Moral „aufzuheben“. Wie Hölderlin und Schelling und später Hegel kritisierten sie die „Abstraktheit“ des Fichteschen Ich, dessen Freiheit es von der Welt isoliere und damit von der Arena, wo Freiheit erst sich bewähren müßte. Notwendig bleibe die Freiheit Fichtes deshalb bloßes Postulat, unrealisierbar, und die Moral, die auf ihrer Realisierung bestehe, tyrannisch. Die Frühromantiker glaubten, in der Selbstreflexion des Ich das Mittel gefunden zu haben, solche „Abstraktheit“ und Isolierung zu überwinden. Dem Subjekt, das in der Natur und in der Geschichte sich selbst als Objekt erkennt, sollte dadurch Freiheit nicht nur formal, d. h. als ein bloß Gedachtes oder ein bloß Gefühltes, sondern auch inhaltlich möglich sein. Freiheit sollte auf diese Weise konkret werden. Die Objektivität freilich, die das Subjekt unter dieser Voraussetzung allein gewinnen kann, ist die Objektivität der Kunst. Die Kunst erscheint so als die romantische Alternative zur Diktatur der Moral. Nur in der Kunst ist die Synthese von Subjekt und Objekt denkbar, die die Freiheit verwirklicht, ohne am Konflikt mit der Welt zu scheitern. Bei Novalis ist es dann allein das Märchen, das diese Realität ungebrochen vergegenwärtigen kann.

Auch Baader stand nach 1794 vor dem Problem, die radikale Moral, ihren revolutionären Impuls, zu retten, aber die Diktatur, den Terror zu vermeiden. Der Ausweg in den Ästhetizismus kam für ihn nicht in Frage. Aufschluß über den Weg, den er statt dessen einschlug, gibt ein kurzer Aufsatz über Kant, der 1809 gedruckt erschien, der aber nach Baaders eigenen Angaben bereits 1796, noch in England, entstanden war. Der Titel des Aufsatzes: „Ueber Kant's Deduction der praktischen Vernunft und die absolute Blindheit der letzteren“. Neben Godwin hatte Baader in England vor allem auch Kant studiert und sich die Kantsche Ethik zu eigen gemacht. Mitunter spielte er Kants Imperativ gegen Godwins weniger rigorose Moral-Forderungen aus.²³ Beim Studium Kants jedoch, das bezeugt das Tagebuch, hatte er auch bereits in England nach dem eigenen Weg, dem Weg über Kant hinaus, gesucht. Ob er freilich 1796 damit schon so weit gekommen war, wie er selbst

²³ Baader: Tagebücher, S. 240.

behauptete, wenn er den Aufsatz „Ueber Kant's Deduction der praktischen Vernunft“ in diesem Jahr datierte, ist in der Forschung umstritten.²⁴ – Wie fast alle auf Kant folgende Philosophie behauptete auch Baader, Kant habe seine eigenen Gedanken nicht konsequent zu Ende gedacht. Zum Beispiel im Fall des Gewissens: „Es war ein glücklicher Weg, den Kant in seiner Deduction der praktischen Vernunft zum Gottesbeweis einschlug, indem er Elias folgend diesen Gott weder im Sturm, noch im wilden Feuer, sondern im stillen Säuseln oder Lispeln des Gewissens suchte. Aber äusserst befremdend und widrig war, wenigst mir, der Eindruck, den die Eilfertigkeit Kant's auf mich machte, mit der er seiner nur kaum begonnenen Analyse des Gemüthsphänomens des Gewissens sofort mit seinem System wieder den Hals zuschnürt. Zum Beispiel was war näher und leichter aus dieser Analyse sich ergebend (selbst schon vermutlich aus dem einfachen Naturgesetz, dass keine Action ohne Reaction und dass diese insofern nur in Gemeinschaft von Wesen einer und derselben Natur stattfindet), als dass wir (im Gewissen) [. . .] auf eine uns in unserer Willensgebärde vernehmende, gegen dieselbe bereits sensible, so wie reagierend sich uns wieder vernehmbar machende Natur, Wesen, Reales etc. agiren, – dass unsere Spontaneität nur von Spontaneität resiliert, und dass wir mit einer Lebensfülle hier zu thun haben, die freilich nicht bloss von aussen sich uns mittheilt, sondern die von innen heraus sich aufthuend und aufgehend sich uns kundgibt, [. . .] eine Natur endlich, die sich ipso facto meinem Gemüth als Gemüth, meinem Willen als Willen kund thut?“²⁵ Indem Kant diese Frage unbeantwortet lasse, liefere er uns dem „frostigen moralischen Idealismus“ aus und ignoriere die unmittelbare Erfahrung, dass nämlich „eine gewisse (für sich wahrnehmbare, erfahrbare und indemonstrable) Gemüthsäusserung oder vielmehr Aeusserung in meinem Gemüthe eine Aeusserung einer specifischen gemüthhaffirenden Kraft (des Gewissens) sei“. Diese Kraft, die im Gewissen zum Ausdruck komme, sei unabhängig von Zeit und Raum, Hinweis auf ein Leben *über* der Zeit, auf ein Ewiges also und wahrhaft Seiendes. Allein diese Kraft setze dem Negativen

²⁴ Vgl. David Baumgardt: Franz von Baader und die philosophische Romantik, a.a.O., S. 178 f.

²⁵ Franz Baader: Ueber Kant's Deduction der praktischen Vernunft und die absolute Blindheit der letzteren. In Franz Xaver von Baader, Gesammelte Schriften zur philosophischen Erkenntniswissenschaft als spekulative Logik. Sämtliche Werke, a.a.O., Bd. I, S. 8–10.

des Moral-Gesetzes bei Kant ein Positives entgegen. Denn Kants Imperativ wirkte ausschließlich negativ: „Eigentlich ist jene Aeussderung des Gewissens im engsten Sinne, welche Kant als moralisches Gesetz nur allein beachtet, immer nur negativ, vorwerfend, billigend und verwerfend. Das Gesetz (im Sollen) sagt mir nämlich, dass meine Willenskraft (mein Charakter) in ihrer dermaligen Aeussderung sich als böse zeigt.“²⁶ Alle bloße Moral, so Baader, „ist sohin und eigentlich als moralische Selbsterkenntnis die moralische Unglückseligkeitslehre.“²⁷ Das Leiden unter dem Zwang des Gesetzes, die Forderung der Selbstverleugnung, ja des Selbstmordes, werde beendet einzig durch die Wahrnehmung jener positiven Kraft, die es erlaube, „im Geiste“ des Gesetzes zu leben und nicht *unter* seinem Zwang.

So kam Baader, indem er Kant, wie er meinte, zu Ende dachte, auf Gott. In der Religion, und zwar der christlichen, sah er die radikale Moral sowohl gerettet wie überwunden. Eine Zumutung sei es, von einem lebendigen, verständigen Wesen zu fordern, „dass es sein wirkliches Leben, von dem es allein weiss, zwar aufgeben soll, wobei ihm jedoch unverhohlen bleibt, dass es dabei und damit sich auch nicht die geringste Hoffnung zu machen hat von der Wirklichkeit eines andern Lebens, dessen Bejahung ja doch in jener Verneinung schon jedesmal gefordert wird, je auch nur die geringste Kunde, Wissenschaft oder Zeugnis einholen zu können [. . .]. Consequenter und der Natur des Menschen gemäss beobachtet dagegen die Religion hier gerade das umgekehrte Verfahren, und mit der Bejahung und Bekräftigung eines andern und bessern Lebens anhebend gründet sie ihre Aufforderung zur Verneinung des entgegengesetzten Lebens durchaus nur auf jene [. . .]; und wenn sie auch in Hinsicht des letztern den Menschen jenseits des Grabes verweist; so ist dieses nicht so zu verstehen, als ob sie von einem Nichtgegenwärtigen ab auf ein bloß Zukünftiges verwiese, sondern vielmehr so, dass die zwar beständige und alleinige Gegenwart des innern moralischen Lebens nur übrig bleibt, wenn und nachdem das dasselbe noch jetzt verhüllende und in seiner vollen Offenbarung hindernde Gewölke des dermaligen Zeitlebens vorüber gegangen sein wird.“²⁸

Einerseits kehrte Baader damit zu seinen geistigen Interessen der Vor-England-Zeit zurück, knüpfte er an an die religiöse Tradi-

²⁶ Ebd., S. 13.

²⁷ Ebd., S. 15.

²⁸ Ebd., S. 16.

tion, die ihm damals durch Sailer, Lavater und St. Martin vermittelt worden war; andererseits aber war die Religion, so wie er sie in der Auseinandersetzung mit Kant entwickelte und ableitete, bedingt durch die Aufklärung, eine Konsequenz der Moral, deren kritischen, ja revolutionären Impuls er in England kennengelernt hatte. Einerseits kündigte sich hier, indem er die Erfahrbarkeit und zugleich Unbeweisbarkeit Gottes betonte, in der Bedeutung mithin des Geheimnisses, der Mystiker an, der in der Nachfolge Jakob Böhmes eine christliche Tradition ins 19. Jahrhundert hinein fortsetzte, deren moralische Strenge unabhängig von bestimmten, historisch geprägten Verhältnissen urteilt; andererseits entstand so der Romantiker, der – nicht anders als Schlegel und Novalis – mit größter Sensibilität gerade auf die aktuellen Verhältnisse, die intellektuellen sowohl wie die sozialen, reagierte und Antwort suchte auf Fragen, die die Aufklärung, die Moderne, stellte und noch immer stellt. Während Schlegel und Novalis jenseits der radikalen Moral die – ästhetische – Einheit von Subjekt und Objekt, von Mensch und Welt, philosophisch zu begründen suchten, entdeckte Baader hier die Existenz Gottes. Auch Novalis sprach von Gott, wenn er die Einheit von Subjekt und Objekt meinte, in der Terminologie der Zeit: „Spinoza stieg bis zur Natur – Fichte bis zum Ich, oder der Person. Ich bis zur These Gott.“²⁹ Aber bei Novalis – wie in der Identitätsphilosophie des Deutschen Idealismus überall – ist diese Einheit eine philosophische Idee, eine These, deren Wirklichkeit ästhetisch zwar zur Anschauung gebracht werden kann, außerhalb der Kunst aber Postulat bleibt und bleiben muß. Baader dagegen hielt in der Person Gottes die Autorität der radikalen Moral aufrecht, deren Forderungen – durch den Sündenfall – prinzipiell unrealisierbar sind, Einheit und Versöhnung im Sinne des Ästhetizismus also ausschließen; Erlösung wird deshalb nur in Form der Gnade möglich. Gott steht daher bei ihm für beides: die Pflicht, die wir erfüllen sollen und nicht können, und die Liebe, die uns trotzdem nicht verkommen läßt. Pflicht und Liebe sind für Baader zwei Seiten einer Sache und bilden so das Zentrum seiner Religi-

²⁹ Novalis: Philosophische Studien der Jahre 1795/96 (Fichte-Studien). In Schriften, hrsg. von Paul Kluckhohn und Richard Samuel, zweite, nach den Handschriften ergänzte, erweiterte und verbesserte Aufl., Bd. 2: Das philosophische Werk I, hrsg. von Richard Samuel in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mährl und Gerhard Schulz. Stuttgart (Kohlhammer Verlag) 1965, S. 157 [151].

onslehre: die Moral der Aufklärung ergänzt durch die Liebe Gottes.³⁰

Diese Verbindung motivierte Baaders politisches und soziales Engagement bis zu seinem Tode. Politisch aktiv wurde er erstmals 1814/15, als es darum ging, nach dem Sieg über Napoleon eine neue Ordnung für Europa zu finden. Baader, als Anhänger St. Martins international bekannt geworden und mit besonders guten Kontakten zum Zarenhof in Petersburg, suchte während des Wiener Kongresses nach einer Möglichkeit, die Verhandlungen zu beeinflussen. Er verfaßte eine Denkschrift, die er dem Zaren, dem Kaiser von Österreich und dem König von Preußen schickte. Wenig später erschienen die zentralen Gedanken dieser Schrift auch im Druck und zwar unter dem Titel: „Über das durch die Französische Revolution herbeigeführte Bedürfnis einer neuen und innigeren Verbindung der Religion mit der Politik“. Im Sinne seiner moralisch-religiösen Überzeugungen plädierte Baader hier für die moralische Erneuerung Europas und argumentierte – wie einst mit Godwin – gegen Eigennutz und Selbstsucht. Im Anschluß an Godwin hatte er in England notiert: „Vernunft sinnt nur auf Erhaltung des Geschlechts, des moralischen Ganzen, und auf die des Individuums nur, insoweit dieses einen Theil des Ganzen ausmacht.“³¹ 1815 vertauschte er die Vernunft mit der Liebe als das Band, das das moralische Ganze zusammenhalten soll. Aber ähnlich wie im Tagebuch damals heißt es auch jetzt: „Das Band der Liebe oder Vereinigung, welches mehrere Gemüther als Glieder ein und des selben Gemeinwesens frei, weil von innen heraus (durch Zug und nicht durch Druck), verbindet, kann nur als Wirksamkeit eines und des selben all diesen Gemüthern zugleich inwohnenden und wirklich höheren oder zentralen Wesens (das heißt ihres gemeinsamen Gottes) begriffen werden, dem sie sich alle von Rechts wegen (weil es nämlich recht ist, daß das Niedrige seinem wahrhaft Höheren diene) unterworfen haben. Ein einzelnes dieser Glieder kann sohin nicht anders aus dieser Verbindung heraus- oder in sie hin-

³⁰ Vgl. Franz Baader: Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik. In Franz von Baader, *Über Liebe, Ehe und Kunst*. Aus den Schriften, Briefen und Tagebüchern, ausgewählt, eingeleitet und mit Texthinweisen von Hans Grassl. München (Kösel Verlag) 1953, S. 108–124. Über die Verbindung von Pflicht und Liebe spricht Baader besonders im 9. Satz, ebd., S. 111. Zu Baaders Liebesphilosophie siehe auch: Paul Kluckhohn, *Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der deutschen Romantik*, 1922, 3. Aufl. Tübingen (Max Niemeyer Verlag) 1966, bes. S. 542–553.

³¹ Baader: *Tagebücher*, S. 238.

eintreten, als daß selbes im ersten Falle seine Unterwürfigkeit unter jenes gemeinsame Höhere aufsagt, im letzteren in diese Unterwürfigkeit tritt.“³² Wurde damals der Verstoß gegen das moralische Ganze als Widervernunft verdammt, so wird es jetzt als Sünde gebrandmarkt und ist wie damals der Grund für Despotie und Sklaverei, für „Druck, Zwang, Not und Elend“.³³

Wenn Baader auf diese Weise an der radikalen Moral, an Aufklärung und Sozialismus, festhielt, so bedeutete die Wendung zur Religion in anderer Hinsicht tatsächlich eine Wende. In seiner Denkschrift für die drei Herrscher auf dem Wiener Kongreß argumentierte er nicht für die Revolution, sondern – und zwar mit Vehemenz – dagegen. Die Französische Revolution, einst für Godwin und auch für Baader die Hoffnung der radikalen Moral, erklärt die Schrift von 1815 zum Feind und Napoleon, ihren Agenten, zum Bösen schlechthin: „Aber den auffallendsten und unwiderlegbarsten Beweis der gänzlichen Unerträglichkeit des Christianismus mit Despotie und Sklaverei gibt uns die Geschichte unserer Zeit, das heißt die Geschichte der Französischen Revolution, deren Koryphäen sich nicht mit Unrecht rühmten, selbe vorzüglich durch Ausrottung oder wenigstens Außerkreditsetzung der christlichen Religion herbeigeführt zu haben. Wirklich sahen wir auch bei diesem Volke mehr als bei irgendeinem anderen mit dem Geiste der Religion jenen wahrer Erhabenheit und aufrichtiger Demut der Gesinnung verschwinden und den frechsten Übermut mit der niedrigsten Niederträchtigkeit an seine Stelle treten, und während die Politik schier aller übrigen Staaten völlig irdisch (eitel) geworden war, sprach sich die Revolutionsregierung zuerst laut, frech und offenherzig als wahrhaft höllisch aus, sich nicht bloß lossagend von aller Religion, sondern dieser selbst überall mit teuflischen Wahnsinn den offenen Krieg ankündigend. [. . .] Nur personifiziert (fleischgeworden) trat endlich dieser Geist der Despotie und der Sünde in einem einzelnen Menschen hervor und zog lange genug alle Menschen aller Länder, welche dem selben Geiste frönten, mit unwiderstehlicher, magischer Gewalt an sich, weil sie nämlich an ihm jenen ihren eigenen Geist am kräftigsten repräsentiert sahen und in diesem Menschen den mächtigen Schutzherrn

³² Franz Baader: Über das durch die französische Revolution herbeigeführte Bedürfnis einer neuen und innigeren Verbindung der Religion mit der Politik. In Franz von Baader, Gesellschaftslehre, a.a.O., S. 74 f.

³³ Ebd., S. 79.

(Patron oder Protektor) der Sünde erkannten.“³⁴ Positiv erschien die Revolution Baader allerdings im Sinne der Anarchie, von der er im Tagebuch 1793 feststellte, sie sei eine der „Aeusserungen der Heilkräfte der Natur (der menschlichen Gesellschaft). Eine Fieberbewegung nach der chronischen Erschlaffung der Despotie.“³⁵ Ebenso attestierte er der Revolution 1815, daß sie Antrieb sein könne „zu einer neuen, innigeren Aufnahme des Prinzips der Religion der Liebe und Freiheit“.³⁶ Aber keine Frage: Baader stand politisch hier nicht mehr auf der Seite des Fortschritts, sondern auf der Seite der Restauration, der Mächte der „Heiligen Allianz“, die sich 1815 im Namen der Religion gerade gegen Erneuerung und Neuanfang verbündeten. Möglich, daß Baaders Denkschrift sogar auf die Formulierung der Vertragsakte dieser Allianz nicht ohne Einfluß war.³⁷

Wie ist dieser Widerspruch zu erklären? Meine These lautet: Er ist angelegt in der moralischen Position der Aufklärung selbst, in dem radikalen Anspruch, den sie erhob. Während jedoch der Radikalismus Godwins noch die Utopie der idealen Gesellschaft wagte, und auch die ästhetischen Konzepte der Frühromantik Schlegels und Novalis' in der Nachfolge Fichtes deutlich utopische Züge tragen, nahm Baader der radikalen Moral mit ihrer Autonomie die Kraft, die sie braucht, Veränderung zu bewirken. Veränderung steht nach Baaders Religionslehre allein in der Macht Gottes. Revolution ist Eigenmächtigkeit, Hybris, und deshalb Sünde. Aber selbst hier noch hätte sich Baader auf Godwin berufen können. So sehr fürchtete Godwin selbst die Diktatur der radikalen Moral und ihrer Folgen, daß er, der Revolutionär, vor jeder Revolution, die nicht quasi von selbst und ohne jede Gewalt erfolgt, geradezu warnte. Baader exzerpierte eine entsprechende Stelle im Tagebuch: „The complete reformation that is wanted, is not instant but future reformation, – *it can in reality scarcely be considered as of*

³⁴ Ebd., S. 81 f. Zu Baaders Gedanken über die Revolution vgl. auch: Franz Baader, Über den Evolutionismus und Revolutionismus. In Franz von Baader, Gesellschaftslehre, a.a.O., S. 192–222. Einen Überblick über das Thema Baader und die Revolution gibt: Arno Baruzzi, Franz von Baaders Verhältnis zur Idee der Revolution. In Anton Rauscher (Hrsg.), Deutscher Katholizismus und Revolution im frühen 19. Jahrhundert. Paderborn (Schöningh Verlag) 1975, S. 33–50.

³⁵ Baader: Tagebücher, S. 264.

³⁶ Baader: Über das durch die Französische Revolution herbeigeführte Bedürfnis, S. 85.

³⁷ Vgl. Hans Grassl: Einleitung zu Franz von Baader, Gesellschaftslehre, a.a.O., S. 26–34.

the nature of action. It consists in an universal illumination. Men freed their situation, and the restraints, that shackled them before, vanish like a mere deception. When the true crisis shall come, not a sword will need to be drawn, not a finger to be lifted up.“ Und Baader fügte dem selbst damals hinzu: „Gewalt kann also bloß dem entgegengesetzt werden, was unmittelbar diese Erleuchtung hindert. Aber sollte auch hier Gewalt nicht das untauglichste Mittel sein? – *Was Blut kostet*, ist kein Blut werth, sagte ein grosser Mann und Mensch.“³⁸ Schon bei Godwin offenbarte sich damit der Selbstwiderspruch der Moral, der Godwin selbst auch bereits ins politische Zwielicht brachte. Seit 1794 richtete sich die Repression Pitts unter anderem auch gegen die „London Corresponding Society“, eine Vereinigung, die seit 1752 für Reformen eintrat. Führende Mitglieder dieser Vereinigung waren Godwins Freunde und Anhänger. Als diese Vereinigung 1795/96 unter der Führung John Thelwalls auf den Druck der Regierung mit Massenveranstaltungen reagierte und also politisch aggressiver wirkte, distanzierte sich Godwin nicht nur von seinem Freund Thelwall, sondern schrieb – allerdings anonym – auch gegen ihn. Durch seine politische Leidenschaft, seine Demagogie, helfe er nicht der Reform, sondern schade ihr. Ja Godwin lehnte politische Aktivitäten im Namen der Moral überhaupt entschieden ab. Der Anarchist hielt Zwang in jeder Form und auf jeden Fall für amoralisch, selbst wenn er zum Guten führen sollte. Baaders spätere Verurteilung der Revolution war hier vorgebildet. Sie ist, das wird bei Godwin deutlich, im Namen der Moral die Verurteilung der Politik, *jeder* Politik.³⁹

So wirkte der Einfluß Godwins im Falle Baaders bis in die Zeit der Spätromantik. Auch der moralische oder christliche Sozialismus des Aufsatzes über die „Proletaires“ zehrte noch von der radikalen Moral der Aufklärung und war, im Bunde mit der christlichen Tradition, zu Einsichten fähig, die frappieren. Die Ausbeutung der Vielen durch die Wenigen, der Luxus auf der einen Seite und das Elend auf der anderen, hatte nach Baader zu einer Gesellschaft geführt, die man „nicht mit einem seine Äste weit ausbreitenden Baume, sondern mit einer Pyramide vergleichen könnte,

³⁸ Baader: Tagebücher, S. 233.

³⁹ Zu Godwin vgl. Isaac Kramnick: Introduction zu William Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on Modern Morals and Happiness*. Harmondsworth, Middlesex, England (Penguin Books) 1976, S. 7–54, bes. S. 38–50.

an deren kleinem Gipfel sich wenige Begünstigte nur befinden, während die breite Basis ein hörloses und darum leicht bewegliches Gesinde oder vielmehr ein vogelfreies Gesindel bildet, welches weder mit seinem Herzen noch mit seinem Magen, weder durch Pflicht noch Ehre an die bestehende Verfassung geknüpft ist und welches, ohne Bürger (*citoyen*) zu sein, das heißt: ohne sich geborgen zu finden, nur indifferent, wo nicht im Grunde hassend gegen diese Verfassung sich verhält.“⁴⁰ Und Baader wußte aus eigener Erfahrung, wie es dazu kam: „Wie oft habe ich zum Beispiel den *meetings* und *associations* der Fabrikherren in England beigewohnt, welche alle mit Festsetzung eines Maximums für die Arbeitslöhne und eines Minimums für die Verkaufspreise endeten, somit in bezug auf die Proletaires nichts Besseres als *Conspirations* waren, deren Lohn sie nämlich beständig tief unter dem natürlichen Wert und Preis ihrer Ware (nämlich ihrer Arbeit) hielten. Welchem offenbaren Unrecht am allerwenigsten in den Kammern und Parlamenten Abhilfe geschehen kann, da gerade hier die Fabrikherren Partei und Richter in *einer* Person sind und die Repräsentation des Interesses des armen Arbeitervolkes in diesen Kammern verpönt ist. [...] Ich frage, ob man es diesen Proletaires verargen kann, wenn auch sie ihrerseits sich gegen ihre Lohnherren zu gleichem Zwecke zu assoziieren bestrebt sind.“⁴¹

Es versteht sich, daß Baader damit nicht für die Arbeiterorganisationen eintrat, die sich in den 30er Jahren in England und Frankreich zu bilden begannen, etwa den von deutschen Emigranten 1834 nach französischem Vorbild gegründeten „Bund der Geächteten“ oder den „Bund der Gerechten“.⁴² Die Entstehung einer revolutionären Arbeiterbewegung oder auch nur einer politischen Arbeiterbewegung wollte Baader gerade verhindern. Vor der Revolution hatte er Angst. Der letzte Grund dafür war wohl, daß die radikale Moral trotz aller Kritik der bestehenden Verhältnisse am

⁴⁰ Baader: Über das dermalige Mißverhältnis, S. 239.

⁴¹ Ebd., S. 239 f.

⁴² Vgl. Wolfgang Abendroth: Sozialgeschichte der europäischen Arbeiterbewegung. Frankfurt/M (edition suhrkamp 106) 1965, 9. Aufl. 1973 S. 23 f. Im Anschluß an eine Schrift von Tapphorn: Die vollkommene Assoziation als Vermittlerin der Einheit des Vernunftstaates und der Lehre Jesu, Augsburg 1834, erklärte Baader freilich, er wolle gar nicht in Abrede stellen, „daß das industrielle Assoziationsprinzip zur Verbesserung des Zustands der Proletaires allerdings in mehreren Zweigen der materiellen Industrie heilsame Folgen haben kann und soll.“ Baader: Evolutionismus und Revolutionismus, a.a.O., S. 210, Anm. 9.

Recht auf Privateigentum festhielt. Auch Godwin sah in ihm die Basis der Freiheit. Der Widerspruch, daß Eigennutz und Selbstsucht bekämpft wurden, das Eigentum jedoch nicht angetastet werden sollte, prägte auch Baaders Sozialismus; er war und blieb eine bürgerliche Konzeption.⁴³ Baader ging deshalb auch nicht den Weg, den sein Pariser Bundesgenosse Lamennais schließlich einschlug. 1831 hatte Baader die Zeitschrift *L'Avenir* verteidigt; 1832 wurden die Gedanken Lamennais' in einer Enzyklika des Papstes verurteilt, und Lamennais mußte das Erscheinen des *Avenir* einstellen. 1834 trat er dann mit dem Buch *Paroles d'un croyant* offen auf die Seite der Revolution. Mit scharfen Worten geißelte Baader noch im selben Jahr die in diesem Buch von einem Priester vorgenommene „Jakobiner-, Fahnen- und Barrikadenweihe“.⁴⁴ Wie vor ihm schon Godwin verurteilte er die politische Agitation im Namen der Moral und belehrte Lamennais, „daß der Mensch [...] seine wahrhafte Freiheit zu erlangen und zu sichern, vor allem in ein freies (versöhntes) Verhältnis mit Gott zu treten [...] bedacht sein soll [...]“. Im übrigen verwehre das Christentum nicht, wie Lamennais in seinem Buch behaupte, sondern gebiete geradezu „die Ausübung der Macht eines Menschen über den anderen oder

⁴³ Die Problematik des Eigentumsrechts formulierte Baader einmal so: „So wie das Christentum, wie wir vernahmen, wo selbes frei wirken kann, als das Prinzip der bürgerlichen Freiheit oder der wechselseitigen Befreiung der Menschen voneinander sich erweist, indem selbes die Gewalt des Menschen *über* den Menschen zwar zuläßt, nicht aber, daß ein Mensch *in* die Gewalt eines anderen (als sein Besitztum) gelangt, so hat das selbe Christentum auch die Lehre und den Begriff des Erwerbs, Besitzes und Genusses völlig umgestaltet, indem es den heidnischen Begriff oder die Meinung eines absoluten Eigentums völlig zerstörte und, ohne den gesonderten Erwerb und Besitz desselben zu verwehren, doch jede Verwendung sowie jeden Genuß desselben verwehrt, der nicht sozial, somit antisozial ist, denn wer nicht für die Sozietät lebt, der lebt gegen sie, und jeder Separatist ist ein Narr in der Theorie sowie ein Verbrecher in der Praxis.“ Als Anmerkung fügte der hinzu: „Weil die ersten Christen gemeinschaftlichen Güterbesitz haben konnten (weil sie nämlich im wahren Sinne Christen waren, obschon diese Gemeinschaftlichkeit nur für die Zeit der noch nicht bürgerlich erkannten Gemeinde tunlich gewesen wäre), so meint Tappehorn (s. „Die vollkommene Assoziation“ 1834), daß man nur Gemeinschaftlichkeit des Erwerbs und Besitzes (nach Fourier) wieder einzuführen brauchte, um die Menschen wieder Christen zu machen.“ Baader: Evolutionismus und Revolutionismus, a.a.O., S. 210 f. Dabei betonte Baader, daß er „das viele Gute und zu Beherzigende“ bei Tappehorn und Fourier keineswegs verkennen wolle, aber mit ihrer Auffassung vom Eigentum stimmte er nicht überein.

⁴⁴ Franz Baader: Bemerkungen über die Schrift „Paroles d'un Croyant“. In Franz von Baader, Gesellschaftslehre, a.a.O., S. 223.

ihr Subordinationsverhältnis“ und, so Baader: „das Christentum verbietet jede eigenmächtige Störung desselben, selbst in den drückenden Formen der wechselseitigen Pflicht- und Rechtsverhältnisse, welche für die Menschen doch nur aus eigener Schuld und in demselben Verhältnisse drückender werden, in welchem sie versäumen, der von innen heraus ihnen zu Hilfe kommenden, ausgleichenden Liebe ihr Herz zu öffnen.“⁴⁵

Was also schlug Baader unter diesen Umständen vor, wie sollte das soziale Problem gelöst werden? Die Antwort beweist, wie sehr die radikale Moral, und gerade die christlich motivierte, sich selbst um jede Wirkungsmöglichkeit gebracht hatte. Baader akzeptierte, daß die „Proletaires“, da sie vermögenslos waren, „nicht gleiche Rechte der Repräsentation mit den vermögenden Klassen haben“. Sie sollten jedoch das Recht erlangen, „in den Ständeversammlungen ihre Bitten und Beschwerden in öffentlicher Rede vorzutragen, das heißt: sie haben das Recht der *Repräsentation als Advokatie*.“ Außer in den Ständeversammlungen sollte ihnen dieses Recht auch „zum Beispiel bei den Landräten distriktweise oder provinzweise“ eingeräumt werden. Wahrnehmen sollten sie dieses Recht durch „selbstgewählte Spruchmänner“, „denen man aber als Anwälte weder Polizeibedienstete, noch überhaupt Bedienstete, noch Advokaten im engeren Sinne beugeben kann und soll, sondern Priester.“⁴⁶ Zu diesen nämlich könnten sie am ehesten Vertrauen fassen. Auf diese Weise könnte die Kirche ihren Einfluß geltend machen und das verderbliche Wirken der „Demagogen“ abwehren. So glaubte Baader im Ernst, ließen sich die „Proletaires“ in die Gesellschaft, aus der sie bislang ausgeschlossen waren, einbürgern; und damit sei die Gefahr der Revolution gebannt.

⁴⁵ Ebd., S. 227.

⁴⁶ Baader: Über das dermalige Mißverhältnis, S. 241.